

HISTORICIDAD DEL CONOCIMIENTO DE DIOS EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Marcelo MERINO RODRÍGUEZ

Al abordar este tema¹ nos encontramos al maestro de Alejandría frente al problema más agudo de su teología: el punto de encuentro entre su pensamiento platónico (y gnóstico) y su cristianismo. Es decir, Clemente es un cristiano de la primera época que se plantea, casi obsesivamente, la visión total de la historia mediante la confrontación del cristianismo y de las civilizaciones paganas.

Desde la perspectiva que nos ocupa, la historia del pensamiento humano presenta dos posturas diametralmente opuestas. Para muchos representantes de la escuela de la Historia de las religiones, el cristianismo no es más que un momento de la evolución del sentimiento religioso, consecuencia de la evolución de formas religiosas anteriores. En el extremo opuesto existe la teoría de que las religiones paganas son un amasijo de supersticiones y de errores sin la mínima parcela de verdad; por ello debiera ser destruido en su totalidad, para ceder su puesto al Evangelio. Precisamente en este punto es donde el magisterio de Clemente de Alejandría puede aportar una solución que ligue lo que existe de verdad en los dos puntos de vista, y nos permita situar las civilizaciones paganas en el interior de una perspectiva total de la historia de la salvación.

Además, la importancia de la historia para el cristianismo es una evidencia, puesto que su piedra angular es la Encarnación, o

1. El trabajo que aquí ofrecemos quiere ser un pequeño testimonio de gratitud al Prof. Domingo Ramos-Lissón en su septuagésimo aniversario. De él hemos aprendido a caminar por la historia de los primeros siglos del cristianismo, y el aliento de su amable compañía siempre nos ha enseñado a estimar en gran medida a quienes fueron nuestros predecesores en buscar, conocer y amar al Señor de la historia.

lo que es lo mismo, «el hacer historia» que Dios mismo posee. La idea de la encarnación², por ejemplo, sería impensable para Plotino, cuyo pensamiento nos estimula a huir del dominio histórico. En cambio, para un cristiano la Encarnación es algo imprescindible: el cristianismo se encarna en un momento determinado en el desarrollo de los acontecimientos históricos de la humanidad; forma parte de la trama de la historia universal. Pero también la historia se halla en el cristianismo: la historia profana entra en la historia sagrada, ya que ella a su vez forma parte de un todo en la que constituye una preparación. Como ejemplo de ambos aspectos se puede recordar la historia del pueblo judío, que constituye la realización del deseo divino a nivel del desarrollo, y que denominamos precisamente como *historia sagrada*.

Estas páginas no tienen otra intención que la de mostrar algunos puntos en los que Clemente de Alejandría incide en la importancia que tiene la historia. Lo haremos precisamente en aquellos aspectos de su doctrina que parecen más alejados de una relación con la temporalidad. Así, se ha dicho, no sin alguna razón, que nuestro autor se ha preocupado, casi en exceso, del simbolismo y de la alegoría, de la tipología y del misterio. Se trata, en definitiva, de un autor que utiliza el lenguaje de la ambigüedad. Ahora bien, ¿cómo puede este autor cristiano entender la historia del hombre y de la humanidad? ¿No parece como algo contradictorio el símbolo, algo inmaterial, y el tiempo concreto de los hombres? Desde otro punto de vista se puede preguntar: ¿Tienen las realidades del mundo visible un valor de significación determinado, o lo tienen tan sólo en ciertos casos en virtud de una relación positiva establecida entre ellas y la realidad que nos dan a conocer? En definitiva, ¿posee el simbolismo valor de significación gnoseológica? ¿el simbolismo encierra el rigor necesario para que podamos usar de él en orden al conocimiento de la realidad? Y el conocimiento mismo, ¿qué relación guarda con la historia?

La lista de interrogantes podría multiplicarse, pero no es el caso. Lo primero que debemos establecer como seguro es que

2. «En el cristianismo existe una exigencia perpetua de encarnación. La encarnación es un deber, y los que quisieran un cristianismo extraño a la historia se engañan en punto a su esencia» J. DANIELOU, *El misterio de la Historia*, S. Sebastián 1957, p. 42.

Clemente de Alejandría está preocupado por una cuestión muy sencilla: ¿cómo acceder al conocimiento de las cosas? Aunque la meta del Alejandrino no esté limitada a parámetros filosóficos, sino que es la perspectiva teológica la que le preocupa realmente, no es menos cierto que su primer planteamiento es filosófico. Con otras palabras, Clemente se pregunta cómo podemos acceder al conocimiento de Dios, y para la consecución de esa meta utiliza los métodos de otros pensadores anteriores a Él. Por todo ello, parece necesario que nos detengamos en primer lugar en describir cuál sea el acceso que el ser humano tiene al conocimiento sobre Dios. Más tarde nos fijaremos en los aspectos históricos que ese conocimiento encierra.

1. EL CONOCIMIENTO SOBRE DIOS

La razón humana por sí sola no puede demostrar la existencia ni investigar la naturaleza de Dios; este es el primer principio de la teología del maestro Alejandrino. Esta conclusión deriva de una reflexión filosófica, que contiene ya toda una crítica a la razón pura: es imposible que el hombre pueda remontarse, a partir de los fenómenos del mundo, hasta una Causa primera, porque el ser humano no puede salir del campo de la generación³. En efecto, para algunos filósofos anteriores a nuestro autor, Dios es infinito y por ello incomprensible⁴. Además, el Absoluto es *ἄπαιτος* (sin cualidad); es decir, no tiene propiedades corporales, y por eso no se parece a nadie y nadie se parece a Dios. En consecuencia, Dios no puede ser conocido por la sola capacidad del entendimiento humano.

Esta línea de pensamiento tiene muchas raíces y ramificaciones. No es este el momento de clarificarlas. Lo que aquí nos interesa es ver cómo la consecuencia de esa noción del «dios desconocido» incide también en el pensamiento de los autores de los primeros tiempos de la era cristiana. Será el judío Filón de Alejan-

3. Cf. *Strom.*, V, 82, 3-4.

4. H.A. WOLFSON, *Religious Philosophy*, Cambridge 1961, p. 6, ha demostrado que la noción de infinitud implica la incomprensibilidad. Así, en el pensamiento de Aristóteles, lo que es infinito está más allá del sentido y por tanto del intelecto.

dría precisamente el autor que, al usar la filosofía helénica para reflexionar sobre la revelación bíblica, da origen a la presentación patrística del «dios desconocido». Su interpretación del principio bíblico sobre la imposibilidad de comparación de Dios no se olvidará; al contrario, perdurará siglos en el pensamiento judío y también en el cristiano. Precisamente Clemente de Alejandría será uno de sus mejores exponentes en los primeros siglos del cristianismo.

La consecuencia de la noción del «dios desconocido» constituye el deseo de un intermediario. Clemente de Alejandría, y todo el pensamiento cristiano de la Gran Iglesia, atribuye ese papel al Hijo de Dios. En efecto, Cristo es el revelador del Padre, el «rostro» del Padre⁵; es decir, el Padre hecho visible. Esta conclusión no dejará de tener sus consecuencias doctrinales, pues en los ambientes medio-platónicos, al equiparar al Hijo al rango de los seres, muchos cristianos de esos ambientes encontrarán dificultades para evitar la noción de la inferioridad del Hijo respecto del Padre.

Pero el pensamiento pagano, especialmente el de la filosofía platónica, no se detiene ante dificultades gnoseológicas y ofrece como solución los tres célebres caminos mediante los que el pensamiento humano puede acceder a lo divino: el de la negación, el de la analogía y el de la eminencia. Caminos que también serán recorridos con más o menos acierto por la teología alejandrina y la cristiana en general. Nuestro autor será también en este punto uno de los personajes que con mayor profundidad utilizará estos métodos para alcanzar el conocimiento del verdadero Dios, como veremos a continuación.

a) *La teología negativa*

Para Clemente de Alejandría, al igual que en sus fuentes paganas y judías, «Dios no se encuentra en nube o lugar alguno, sino por encima de todo lugar, tiempo y singularidad de las cosas creadas. Por esta razón —continúa diciendo— no se halla jamás en una parte, ni como continente ni como contenido, ni por delimi-

5. Cf. *Paed.*, I, 57, 2; 71, 3; *Strom.*, V, 34, 1; *Exc. ex Theod.*, 10, 6; etc.

tación alguna o división... Para nosotros, pues, es claro que la verdad se encuentra escondida, conforme hemos demostrado con ese solo paradigma⁶. Es este uno de los muchos textos que se pueden aducir de la obra clementina para indicar la obscuridad que rodea el conocimiento de Dios desde el punto de vista humano. Es, sin duda, uno de los asertos de su teología negativa o apofática, tan común a distintas escuelas filosóficas anteriores a nuestro autor, especialmente del platonismo medio. A la vez, las palabras de Clemente le sirven para proclamar la trascendencia y eternidad de Dios, entre otras nociones.

En efecto, la teología negativa se encuentra a lo largo y ancho de toda la obra del Alejandrino, y no como una fórmula aislada o una referencia pasajera⁷. Bastaría estudiar los nombres con el alfa privativa que utiliza nuestro autor para comprender la importancia que Clemente da a esta manera de acceder a la realidad de que Dios está privado de todas las cosas; en efecto, Dios es ἀπόλλων.

El Alejandrino comienza su teología negativa por la forma más simple, es decir, como reacción contra el materialismo. Esta reacción es la que le incita a escribir: «Confiar en que se le comprenda (a Dios) totalmente a la manera de los sentidos es estar lejos de la verdad»⁸. De esta manera se enfrenta a la perspectiva materialista de los epicúreos y de la filosofía estoica. El Dios de Clemente se encuentra fuera del mundo sensible. La imaginación humana debe purificarse de todo concepto extraído de la práctica de los sentidos.

Nuestro autor parece hablar desde la profundidad de su corazón y de su experiencia espiritual cuando describe «al que dirige el universo» como un ser difícil de capturar, que retrocede sin cesar ante el que le persigue y tiende a alejarse de él. De esta manera, el capítulo 12 del libro quinto de los *Strómata* manifiesta uno de los grandes temas humanos que se manifiestan en la literatura profana y cristiana: algunos hombres, indica Clemente, han llamado *abismo* a Dios, porque abarca todas las cosas con su inmensidad e

6. *Strom.*, II, 1, 4.

7. Sobre los pasajes clementinos de su teología negativa puede verse en S. LILLA, *Minutiae clementinae et pseudo-dionysianae*, en *Paideia cristiana. Studi in onore di M. Naldini*, Roma 1994, p. 35, n. 54.

8. *Strom.*, V, 7, 5.

infinitud, «ya que es la causa del nacer y del existir de todas las otras cosas. ¿Cómo puede expresarse lo que no tiene género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número, ni tampoco accidente, ni algo que armonice con el accidente? No sería correcto llamarle todo; ya que el todo está ordenado en relación con la magnitud y [Dios] es Padre de todo»⁹.

En esta línea de pensamiento, también puede afirmarse que la teología negativa utilizada por Clemente de Alejandría se manifiesta en el frecuente uso de la terminología de los misterios, que delata también una predilección para la noción del «dios desconocido». Su conocimiento representa la más alta contemplación, la visión epóptica de los misterios¹⁰. Según esta perspectiva el conocimiento de lo divino es un privilegio concedido a un pequeño grupo que ha tenido una rigurosa preparación. Y esta «gracia» o don divino es una especie de camino o método, que forma parte de la dialéctica espiritual del cristiano bien formado.

Desde la perspectiva que ahora nos interesa, hay que indicar también cómo en la base de este proceso intelectual de la negación se encuentra como una especie de purificación de la mente. El mismo Clemente lo explica, al aludir al análisis y abstracción que hemos de hacer respecto de las propiedades naturales de los cuerpos, hasta llegar a la «mónada» o unidad, que es el signo del lugar o posición del Abismo. Estas son sus palabras: «Si, pues, quitamos todo lo que se encuentra en los cuerpos y lo que se llama corporal, nosotros mismos nos lanzaremos en la grandeza de Cristo y desde allí avanzaremos hasta lo profundo de su santidad, nos introduciremos de alguna manera en la comprensión del Todopoderoso, conociendo no lo que es, sino lo que no es»¹¹.

9. *Strom.*, V, 81, 4-5.

10. Cf. *Strom.*, II, 47, 4: «La Escritura... nos enseña a seguir a Dios, que nos ha dado los mandamientos; pero nos exhorta con delicadeza a tratar a Dios, a esforzarnos por conocerlo cuanto se pueda, porque esa es la más grande contemplación, la epóptica, la verdadera ciencia que es inmovible por razonamiento». Téngase en cuenta que la expresión «visión epóptica» pertenece al lenguaje de los misterios y significa el más alto grado de la iniciación. Literalmente, la aptitud del «epopta» es la del hombre que contempla un paisaje desde una cumbre elevada. El empleo literario del vocabulario de las religiones místicas es un hecho general de toda la literatura religiosa helenística. Su introducción en el cristianismo se debe principalmente a nuestro Autor; cf. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique...*, Paris 1944, pp. 178-190.

11. *Strom.*, V, 71, 3.

Este pasaje, fuente de innumerables sugerencias, indica cómo Clemente concibe la *via negativa* como parte de su teología, que será frecuente en la Tradición de la Iglesia: la posibilidad de considerar al mundo sensible como una consecuencia, para poder remontarnos hasta su origen: Dios. En efecto, para Clemente, lo «corporal» es el comienzo de la ascensión hacia Dios, y a la vez la imagen antropomórfica del mismo Dios. A continuación, por las sucesivas negaciones —la primera de las cuales vendrá caracterizada por el desapego del mundo sensible¹²— se alcanzará un conocimiento: no de lo que Dios es, sino de lo que Dios no es. Es entonces cuando se alcanza un conocimiento sobre Dios que supera el orden intelectual y da entrada al orden místico. El fin del proceso de abstracción, en palabras de Clemente, conduce hasta la mónada inteligible, es decir, Cristo o el Logos, la imagen visible de Dios, que en un tiempo determinado se encarna, se hace hombre y viene a ser Jesucristo.

b) *La analogía*

Hemos dicho más arriba que otro de los caminos recorridos por nuestro autor para acceder al conocimiento de Dios es la analogía. Clemente la entiende como la relación existente entre dos aspectos diferentes de la realidad¹³; así, el mundo visible testimoniaría esa relación evidente que se impone al espíritu humano. De esta forma, el hombre que contempla correctamente alcanza una noción de la providencia¹⁴. La analogía, pues, se convierte en ca-

12. En el pensamiento clementino esta etapa viene caracterizada por la separación del pecado, con el objeto de recuperar la «apatheia» y la «parrehesia» primitivas. Con otras palabras, en desprenderse de los bienes sensibles para poder acceder a las realidades invisibles, que se encuentran escondidas en las anteriores.

13. Cf. R. MORTLEY, *Ἀναλογία chez Clément d'Alexandrie*, en «Rev. des Études Grecques» 84 (1971) 80-93. Las páginas de este trabajo manifiestan los diversos conceptos que el término «analogía» encierra en el pensamiento de nuestro Clemente: el de proporción o matemático, el de comparación, el de sentido moral y cósmico, y finalmente el de significación gnoseológica. Nosotros nos referiremos brevemente a este último.

14. En este punto habría que remarcar los dos momentos gnoseológicos en el pensamiento de Clemente. De una parte, la etapa correspondiente a la «física», y de otra la contemplación característica de un segundo paso: el de la «theoría». El estudio de ambas etapas las dejaremos para otra ocasión.

mino del conocimiento humano y constituye una posibilidad de buscar «lo semejante en lo diferente». Estas son las palabras mismas de nuestro autor: «Esta ciencia hace al alma extraordinariamente capaz para detectar la verdad y refutar el error, para distinguir coincidencia y analogías, de manera que pueda captar lo semejante en lo disemejante; ... en una palabra nos lleva de lo sensible a lo inteligible»¹⁵.

En este sentido, para Clemente, todo el cosmos constituye un testimonio de la presencia de Dios, y la tarea del Logos divino es presentada por el Alejandrino como una armonización que se impone a los ojos del espectador humano: Dios ha concedido a la humanidad —afirma Clemente— el sol, la luna y los astros para que no viva en el ateísmo, sino para suscitar en ella el sentido religioso y pueda ver la acción del creador en la creación misma¹⁶. Para el Alejandrino, esta mirada al cosmos debe ser mediática y debe expresarse en una actitud de respeto y reconocimiento, junto con el deseo de librarse de la contemplación del universo. En definitiva, es necesario un modo de pensar que perciba la disposición divina en el mundo creado; se trata, pues, de tener un conocimiento religioso sobre las cosas creadas y acceder a Dios por medio de ellas: reconocer la causa a partir de unos efectos.

Este es el contexto del sentido intelectual de la analogía, ya que la relación entre el creador y la creación es precisamente la analógica. Existe una similitud entre el plan visible de las cosas creadas y el plan de Dios, y esa similitud es lo que permite una ascensión racional de un plan al otro. Con otras palabras, en el pensamiento clementino, la analogía significa la relación que existe entre dos aspectos diferentes de la realidad; el mundo visible testimonia esa relación que por evidente se impone al espíritu humano: el que contempla de manera correcta el cosmos llega a una cierta noción de providencia divina. Además, la analogía constituye la técnica de buscar lo parecido en lo que no es semejante, de encontrar el factor común entre realidades diferentes; precisamente, el hecho de que todas las cosas tengan su adecuada proporción

15. *Strom.*, VI, 90, 4.

16. Cf. *Strom.*, VI, 110, 3-4.

17. Sobre la teoría del símbolo en el Alejandrino, cf. R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973, pp. 188-207.

es lo que permite la comparación de unas con otras. De esta manera, la analogía facilita la explicación de esas comparaciones y constituye, a la su vez, la garantía de poder buscar «lo semejante en lo diferente».

En la misma línea de proporción que señala la analogía hay que situar el papel del símbolo en el pensamiento del Alejandrino. Si la analogía constituye el principio de unificación y distribución en el contexto de las disposiciones divinas, la teoría del simbolismo viene a ser el mejor camino para manifestar aquello que de sagrado contienen las realidades del mundo visible. El simbolismo en Clemente consiste en una teoría acerca de la relación entre la Realidad divina y los conceptos humanos que intentan captar esa Realidad¹⁷. El símbolo, lo mismo que la palabra (que es un ejemplo de símbolo), posee una función reveladora, al igual que otros términos semejantes utilizados por el maestro de Alejandría¹⁸.

c) *La vía de la eminencia*

Muy unida a la idea de la analogía se encuentra en el pensamiento clementino la noción de progreso o concatenación. El término utilizado por el Alejandrino para expresar el concepto es el de ἀκολουθία, y puede significar, entre otras nociones, la secuencia necesaria en los fenómenos naturales que contribuyen al orden del cosmos, el progreso en la historia que va desde la creación del hombre hasta su estado actual, desde su existencia terrestre a su existencia celeste, desde la resurrección hasta el fin del hombre. Los textos clementinos que se podrían aducir a este respecto no serían pocos¹⁹.

Pero el término que nos ocupa también designa, y es lo que nos importa en este momento, el orden hermenéutico: la concatenación interior de un texto o la misma significación del orden de

18. Sirvan como ejemplos: alegoría, enigma, comparación, misterio, signo, etc. Por necesidades obvias no podemos detenernos en el análisis de dichos términos; nuestra intención es mostrar tan sólo la riqueza intelectual de Clemente en este aspecto.

19. Para más detalles, cf. L. RIZZERIO, *La nozione di ἀκολουθία come «logica della verità» in Clemente di Alessandria*, en «Riv. di Filos. Neo-scol.» 79/2 (1987) 175-195.

los acontecimientos en el desarrollo de una narración concreta. En definitiva, se trata de lo que en el campo de la gnoseología denominamos deducción, que no es otra cosa que la consecuencia que sigue a una serie de premisas. Así lo explica nuestro autor: «Al procurarnos la naturaleza abundantes incentivos para comprobar lo que se nos dice, debemos descubrir la consecuencia de la verdad»²⁰.

En conclusión, por el proceso de la ἀκολουθία, según el pensamiento clementino²¹, se llega a dos conceptos diferentes: de una parte especifica el orden consecuencial, la coherencia, la conformidad que se establece entre dos realidades distintas, tanto en el plano lógico como en el ontológico. En segundo lugar, el concepto también quiere concretar el significado de la clásica expresión evangélica del *seguimiento de Cristo*, que implica una cierta idea de necesidad: parece que el acto de seguir a alguien viene inducido por la situación misma en que se desarrolla, de manera que podría afirmarse que de una cosa se sigue la otra, pues no podría ocurrir de otra manera; por ejemplo, el castigo sería la ἀκολουθία de la injusticia²². Para nuestro autor, en definitiva, la armonía del cosmos o la coherencia moral del hombre²³ concluyen en Dios mismo, que es de donde han nacido. Así es como entiende nuestro autor aquel tercer camino del conocimiento que ya usaron las escuelas platónicas: el de la eminencia.

En efecto, la concatenación del cosmos permite la del pensamiento, y esta «secuencia» que forma y dirige el pensamiento es lo que constituye el comienzo de la ciencia, de la verdadera ciencia. En realidad, diría nuestro autor, la fuerza integrante que el pensamiento humano posee no es otra cosa que un reflejo de la coherencia real que existe en las cosas y que, a su vez, no es sino un re-

20. *Strom.*, VII, 91, 7.

21. Sobre la utilización de este término en los escritos del Alejandrino véase el *Register* de O. Stählin (IV Band, CGS 39, Leipzig 1936, s. v.).

22. La profesora Rizzzerio demuestra en el trabajo citado cómo la segunda de esas dos acepciones está más en consonancia con el valor originario de la noción del término ἀκολουθία, y cómo la idea de necesidad justifica la evolución semántica del segundo sentido hasta llegar al ámbito del lenguaje filosófico.

23. Al respecto, sería interesante indagar sobre la relación entre conocimiento y moralidad en el ser humano. Aquí nos limitamos a indicar que para Clemente la práctica de una vida correcta moralmente es necesaria para obtener el verdadero conocimiento y la plena felicidad; por ejemplo, cf. *Strom.*, II, 46, 1; IV, 109, 3; etc.

flejo de la armonía y coherencia de Dios mismo. Todo esto implica, según el Alejandrino, una correspondencia entre el orden lógico y el ontológico, puesto que para él la verdad no consiste en un discurso, sino que es un hecho; sí, el hablar y el pensar no es el resultado de un simple proceso mental, sino que la palabra y el pensamiento son portadores de algo que les supera, y tienen su valor porque se constituyen en eslabones de una cadena que llega hasta la Palabra y el Pensamiento mismo de Dios²⁴. En conclusión, los conceptos que elabora nuestra inteligencia alcanzan la «verdadera realidad», que es el objeto mismo de la aspiración intelectual del ser humano y su felicidad.

A este respecto quisiéramos dejar constancia de un texto clementino que nos parece iluminador de cuanto llevamos dicho. El Alejandrino se refiere al *análisis*, como método epistemológico, que por vía negativa permite saltar desde las realidades contingentes hasta la Inteligencia primera, en virtud de una tarea purificativa y de ascensión progresiva a partir de las cosas y de su cualidad sensible. El recurso a este procedimiento gnoseológico para acceder a Dios confirma la idea de que para Clemente todo se encuentra subordinado a un orden particular, el que la ἀκολουθία identifica. Estas son las palabras del Alejandrino: «Mediante la confesión [pública de la fe] conseguiremos el modo catártico, progresando en la contemplación epóptica, con el análisis hasta la primera intelección; comenzando por el análisis de los objetos propios a ese modo, abstrayendo primeramente las cualidades físicas del cuerpo, y eliminando la extensión en profundidad, luego en anchura, y también en su longitud. El signo que queda es la unidad que tiene una posición, y si le quitamos la posición que ocupa, se obtiene la intelección de la unidad. Si, pues, quitamos todo lo que se encuentra en los cuerpos y lo que se llama incorporeal, nosotros mismos nos lanzaremos en la grandeza de Cristo y desde allí avanzaremos hasta lo profundo de su santidad, nos introduciremos de alguna manera en la comprensión del Todopoderoso, conociendo no lo que es, sino lo que no es»²⁵.

24. Aquí habría que hablar del papel y del valor que asume el λόγος en el pensamiento de Clemente, y también de la importancia que posee la expresión simbólica, fruto de una convicción profunda del Alejandrino y no de un gusto por la retórica. Pero estos aspectos exceden las páginas del presente trabajo.

25. *Strom.*, V, 71, 2-3.

La cita clementina menciona los tres aspectos en los que nos hemos detenido en las páginas precedentes. De una parte se menciona la *via negativa*, consistente en omitir toda materialidad, y sus cualidades físicas, respecto a Dios. En segundo lugar, se menciona la analogía mediante el procedimiento del «análisis hasta la primera intelección». Finalmente, la vía de la eminencia viene expresada por la frase «progresando en la contemplación epóptica». El final de todo este proceso termina «en la comprensión del Todopoderoso, conociendo no lo que es, sino lo que no es». Este es, conforme al pensamiento del Alejandrino, el conocimiento que el hombre puede alcanzar sobre Dios.

2. LA HISTORICIDAD EN LA GNOSEOLOGÍA CLEMENTINA SOBRE DIOS

La reflexión histórica no debe sorprendernos en los escritos de Clemente. Es el rasgo más señero de su carácter y de su obra²⁶. Precisamente en esta segunda parte de nuestro trabajo presentaremos algunos esbozos del rasgo histórico que va asociado a todo intento humano por conocer a Dios, conforme a las premisas que hemos señalado en las páginas precedentes. Frente a los griegos, engréidos de sus viejas tradiciones, Clemente muestra que la enseñanza del Logos puede ser «un canto nuevo», no menos eterno y anterior a toda sabiduría humana; también reprocha a los herejes el ser unos innovadores, mientras que él está directamente unido a Cristo por una sucesión apostólica ininterrumpida.

En primer lugar, puesto que la reflexión histórica es propia y necesaria al cristiano, es por lo que Clemente rompe radicalmente con la herencia filosófica²⁷. En efecto, si la razón es capaz por ella

26. Al respecto, baste citar como ejemplo la estupenda monografía de M. BERICIANO, *Καρός. Tiempo humano e historico-salvífico en Clemente de Alejandría*, Burgos 1976.

27. La historia debe ser para los cristianos un tema importante de preocupación en la media precisamente en que la religión representa para cada uno un compromiso en el problema del destino de la humanidad. Su importancia crece al descubrir los auténticos valores, no fijándonos en el hombre inserto en la naturaleza, sino sobre todo contemplando al hombre —y los caminos de Dios sobre el hombre— en la Historia; cf. H. BUTTERFIELD, *Cristianisme et histoire*, Paris 1955, pp. 25ss.

misma de acceder a lo Absoluto, ¿qué necesidad hay de una revelación? Es más, ¿la noción metafísica sobre lo Absoluto no prohíbe pensar que se pueda manifestar como tal en el tiempo? Y si la filosofía es suficiente para resolver los problemas que se plantean al hombre y conducirlo a su término, la religión cristiana no sería más que otra filosofía. Pero el maestro Alejandrino, aunque de talante optimista, no lo es tanto como para conceder a la razón la capacidad de llegar por sus únicas fuerzas al conocimiento del Absoluto, como hemos indicado con anterioridad. No obstante, tampoco llega al pesimismo de afirmar que dicha capacidad humana, con la ayuda de la gracia, no pueda llegar a la mencionada meta. La grandeza que Clemente reconoce a la razón humana es digna de resaltar, aunque no de forma absoluta; consiste en la posibilidad, y también la obligación, de negar o de reconocerse en la palabra de Dios. Si se posee una idea de Dios por naturaleza, Clemente la entiende como un don divino y no existe jamás sin el concurso de una gracia especial por la que el espíritu humano vuela hacia el conocimiento de Dios. El mismo descubrimiento de la revelación divina es también una gracia, y «la fe una inspiración del Espíritu Santo»²⁸. Veamos ahora cómo se contiene el aspecto histórico en las ideas que hemos expuesto respecto al conocimiento sobre Dios.

a) *La historicidad en la Teología negativa*

Tres son los aspectos que nos interesan remarcar en este punto y que manifiestan el interés histórico de nuestro autor. En primer lugar, para Clemente «lo corporal» no es algo de lo que se deba prescindir, pues constituye el primer peldaño que el intelecto del hombre debe superar para acceder a Dios. La materia no es mala por naturaleza, como pretendían algunas escuelas filosóficas de la época, sino el punto de apoyo o la condición indispensable para que el hombre pueda realizar su ascensión hasta lo divino. El cuerpo y el mundo material son también creación de Dios²⁹. El

28. Cf. *Strom.*, V, 83, 1-2.

29. Cf. M. RUIZ JURADO, *Le concept de «monde» chez Clément d'Alexandrie*, en «Rev. Hist. Spir.» 48 (1972) 5-24.

hombre puede usar y poseer las cosas de aquí abajo con la conciencia de su condición de extranjero y peregrino en este mundo, sin dejarse seducir por sus atractivos y sin perder la libertad de espíritu para poder buscar la verdad, que será recibida por los que la buscan como don de la Verdad misma³⁰.

Ahora bien, este mundo creado por Dios es el de la historia humana, el que constituye la vida de los hombres y que se desarrolla en el espacio y en el tiempo. Podría decirse que ese mundo es el ámbito en el que se desarrolla la historia de la humanidad; pero con mayor propiedad, y siguiendo el pensamiento del alejandrino, habría que afirmar que la historia del mundo cae dentro de la historia humana, pues para Clemente el mundo material no existe sino para el hombre, la más bella de las criaturas divinas y a la que está sometida la creación entera³¹. Así, el tiempo depende del mundo, éste tiene el origen por creación, y ésta no comienza en el tiempo, sino que el tiempo comienza con ella. «¿Cómo podría tener lugar la creación en el tiempo —se pregunta Clemente— habiendo sido también creado el tiempo junto con los seres?»³². La historia, pues, no es una simple sucesión de acontecimientos materiales, ni siquiera humanos. El pensamiento clementino sitúa la verdadera historia del mundo sensible y también del hombre en Dios mismo, principio y fin de todo lo que existe. Además, la acción divina no se reduce al momento inicial del tiempo, sino que establece y sostiene la realización del mismo³³.

30. Cf. *Strom.*, I, 32, 4.

31. Son muchos los pasajes de la obra de Clemente que aquí podrían citarse. Nos conformamos con indicar cómo en el pensamiento de nuestro autor *el tiempo* está estrechamente relacionado con los astros, mientras que *las ocasiones* están ligadas con el hombre. Véase al respecto M. BERCIANO, *o.c.*, pp. 61-66.

32. *Strom.*, VI, 142, 4. En otro lugar de esta obra clementina podemos leer: «Dios no tiene principio. Él es el principio absoluto de todas las cosas, el creador del principio»: *Strom.*, IV, 162, 5. Cf. también *Protr.*, 6, 5; *Strom.*, II, 24, 2; 37, 1; etc.

33. Al respecto es significativo un texto de los pitagóricos que el Alejandrino admite y considera como una inspiración divina en la filosofía griega: «Dios (dicen los pitagóricos) es único, Dios no está, como creen algunos, fuera de la ordenación del universo, sino en ella, todo entero en el ciclo entero, observando todo el devenir, combinándolo todo, existiendo siempre y produciendo su propia actividad y sus obras; como iluminador de todos los cuerpos celestes y como Padre de todo, espíritu y animación de todo el ciclo, movimiento de todas las cosas» (*Protr.*, 72, 4). Sobre el tiempo cíclico de la filosofía griega y el tiempo lineal en la concepción clementina, cf. M. BERCIANO, *o.c.*, pp. 193-200.

En la doctrina del Alejandrino, el cosmos no es ni un mero instrumento para el conocimiento ni, mucho menos, un fin. No es un mero instrumento porque el hombre cristiano *necesita* de ese mundo material para poder acceder hasta Dios; la creación se convierte en una especie de propedéutica respecto al conocimiento sobre lo divino. Pero el hombre, mediante la observación del mundo físico, no sólo alcanza un cierto conocimiento sobre Dios, sino que también llega a una síntesis de todo el universo³⁴, que aparece ante los ojos humanos como algo realmente ridículo en comparación con la plenitud de intensidad y de realidad de la existencia divina. En virtud de este conocimiento, el hombre se siente inmerso en la historia del mundo y sabe sacar utilidad de todo lo concreto, de todo lo encerrado en el espacio y en el tiempo por ínfimo que sea.

Según esta concepción, la visión de Clemente no es sólo física o estática, y por ello ve y valora toda la filosofía griega³⁵ y la necesidad de la revelación divina: dos etapas distintas de la historia de la humanidad en las que hay que ver las intervenciones divinas (las *magnalia Dei*) y los acontecimientos históricos o «motivos» que Dios otorga al hombre para acceder a la Verdad. Para Clemente, la continuidad entre una etapa y otra es precisamente la existencia de un único Dios, que interviene, que irrumpe en la existencia de los hombres; y de otra parte, porque ambas etapas históricas son presentadas por el Alejandrino bajo el esquema preparación-realización. Una y otra se necesitan: no hay realización sin preparación, y ésta no tiene otra razón de existir que la de mirar a su realización. Ambos aspectos (continuidad-discontinuidad y preparación-realización) testimonian con claridad la importancia del aspecto histórico que posee este primer grado del conocimiento humano acerca de Dios.

Pero también hay que hablar de un perfeccionamiento o madurez entre una etapa y otra; incluso dentro de la etapa de la reve-

34. Así se expresa el Alejandrino: «En verdad, [el gnóstico] no sólo comprende la causa primera y la engendrada por ella... sino que también, acerca del bien y del mal, acerca de la creación entera, en definitiva acerca de todo lo que ha hablado el Señor, posee la más auténtica verdad desde la creación del mundo hasta el fin, aprendiéndola de la Verdad misma» (*Strom.*, VI, 78, 5).

35. Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, pp. 9-59.

lación divina podemos mencionar y distinguir dos Testamentos: el Antiguo y el Nuevo. Esto implica precisamente que se pueda hablar también de una discontinuidad entre ambas etapas, de igual manera que hay discontinuidad entre la juventud y la edad madura de una persona. Esta discontinuidad viene reflejada en la diferencia existente entre ambas etapas, puesto que no son totalmente idénticas. También estas características nos hablan una vez más del valor histórico del conocimiento humano.

En segundo lugar, *el proceso de abstracción* señala otra particularidad de la historia en el pensamiento de nuestro autor. Para Clemente, ese *proceso* implica unos momentos de una acción mediante la cual el hombre tiende a la perfección, se educa, y realiza su fin, que consiste en conocer a Dios y hacerse semejante a Él. Esos momentos aparecen como partes integrantes de un todo y como ordenados a un fin. El intelecto humano tiene la función de unificar lo fraccionado y de sintetizarlo sin perder nunca de vista el fin; de esta manera la abstracción incluye una trascendencia sobre lo concreto.

En efecto, ni el todo, ni el fin, ni siquiera la abstracción misma se dan en un mismo e idéntico momento: se refieren a distintas etapas de un proceso durativo, tanto en el plano individual como en el social de la humanidad entera. La reflexión histórica de Clemente en este punto se desarrolla en una dialéctica entre las tinieblas y la luz: antes de la venida de Dios al mundo el hombre, la humanidad entera, permanecía en el mundo de la ignorancia y del error, o de las tinieblas; después de la Encarnación el hombre se encuentra en la etapa del conocimiento, o de la luz. Es decir, la venida de Dios a este mundo divide la historia en dos etapas, en un antes y en un después. Clemente describe estos dos momentos mediante su teoría de los *tres Testamentos* (filosofía, ley y Cristo)³⁶. Dios conduce a la humanidad por caminos y etapas diferentes: primero mediante la filosofía, luego mediante su palabra y, finalmente, por medio de la enseñanza de su propio Hijo. Entre estos momentos hay una continuidad en el orden del amor divino y de la búsqueda de la Verdad, pero también existe una discontinuidad

36. Al respecto puede verse el trabajo de J. MOING, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, en «Recherches de Science Religieuse» 37 (1950) 537-564 y 38 (1951) 82-118, especialmente.

conforme al orden de la manifestación histórica de Dios y del conocimiento humano. Para Clemente, pues, no existe sólo la historia humana, sino también la divina, o mejor dicho la única historia verdadera, que es la confluencia entre ambas. Se trata de ver la misma realidad desde dos puntos de vista diferentes: el divino y el humano. Para el Alejandrino la verdadera historia es la de la economía de la salvación de Dios respecto a la humanidad.

Hemos indicado anteriormente cómo la teología negativa implica un proceso intelectual de la negación que consiste en una especie de purificación (κάθαρσις) de la mente. Ahora bien, esta purificación no es el fin del proceso, sino el medio o instrumento para alcanzar aquél. La purificación exige un progreso en esta vida que consiste esencialmente en abandonar toda «pasión», mientras que el fin del proceso consiste en una perfección relativa, designada en Clemente mediante el término ἀπάθεια, la paz y la libertad del espíritu del hombre. En este punto es suficiente decir que la *purificación* en el pensamiento de Clemente es propiamente la lucha contra las pasiones, principio de la vida ascética³⁷, lucha contra las tendencias malas, pero no contra la vida corporal en cuanto tal. Para Clemente, esa purificación no consiste, como en los sistemas platónicos, en aislar el espíritu de la vida animal, sino en ascender progresivamente desde el mundo material hasta el inteligible, y desde ahí dar el salto hasta reconocer los trazos de la imagen de Dios en el hombre mismo³⁸.

Hasta el momento presente hemos dibujado con trazos gruesos el proceso individual de la purificación necesaria para el correcto conocimiento de Dios. Proceso que implica una sucesión de momentos que son los que se encierran en cada historia del hombre verdaderamente cristiano o, con palabras del maestro Alejandrino, del hombre auténticamente gnóstico. Pero este proceso temporal puede ser considerado también en la historia de toda la humanidad; son una vez más los tres testamentos que Dios ha dejado a todos los hombres. Todo dependerá del lado del

37. Cf. P. GUILLOUX, *L'ascétisme de Clément d'Alexandrie*, en «Revue d'Ascétique et Mystique» 3 (1922) 282-300.

38. Nos referimos a un aspecto muy querido del Alejandrino: el hombre como imagen de Dios. Cf. G.W. BUTTERWORTH, *The Deification of man in Clement of Alexandria*, en «Journal of Theological Studies» 17 (1916) 157-169.

prisma histórico en que se considere: el humano para el individual, y el divino para el colectivo o general, pero en ambos es la misma historia salvífica de Dios la que entra en juego.

b) *La analogía y la historia*

Clemente es hijo de su tiempo, no cabe duda; por ello utiliza los procedimientos gnoseológicos de la época. Hemos visto en páginas anteriores, cómo Clemente hace uso del método analógico para alcanzar algún conocimiento sobre Dios. Ciertamente la analogía no se detiene en la esencia de las cosas y tampoco de Dios, sino sobre el concepto que se puede tener de Dios precisamente por *analogía* de las criaturas, y que son precisamente los atributos positivos de Dios³⁹. No se trata, pues, de pura imaginación, de simples invenciones humanas. El objeto de la analogía, y de la teología simbólica en general, es muy preciso, tanto en lo referente al modo como a su objeto; es decir, supone una elevación que se apoya en el mundo sensible, con toda la historicidad que ello implica, y le sobrepasa.

Además, Clemente no es propiamente el descubridor de la mayoría de las analogías y simbolismos que propone en sus escritos, sino que los toma de otros colegas precedentes. Cada uno de estos conceptos tiene su propia historia y el contenido que significan también. Ciertamente, la simbólica no existe en un estado puro sino que se halla sometida a deformaciones y a transformaciones; por ello, es en estas diversas situaciones históricas donde debe considerarse. En efecto, en el pensamiento del Alejandrino la analogía y el símbolo están tomados de las realidades del cosmos, no son producto imaginativo de un autor determinado, sino testimonio rendido a las intervenciones históricas de Dios. Así, hasta la misma Revelación divina, las sagradas Escrituras, constituyen el mejor símbolo de la encarnación profunda de Dios en los acontecimientos humanos.

A su vez la Revelación divina constituye la fuente y el origen de innumerables símbolos históricos que la ciencia teológica en-

39. En este sentido, Clemente afirmará que cuando nosotros decimos que Dios es bueno, único, espíritu, creador, etc., nos encontramos lejos de pronunciar su verdadero nombre; cf. *Strom.*, V, 82, 1-2.

global con el nombre de *tipología*⁴⁰. Esta tiene su fundamento en la unidad del plan de Dios, que se manifiesta obrando de igual manera en los diferentes planos de la historia⁴¹. A la vez tiene valor de argumento y constituye la prueba esencial de la Verdad del cristianismo⁴². Es más, la Revelación divina misma nos presenta el símbolo por excelencia: la transfiguración del suceso histórico en hierofanía, hasta el punto de convertir la historia misma en teología y dar origen a una nueva perspectiva científica, como es el caso de la teología de la historia⁴³. Así, Clemente de Alejandría no solo valora el símbolo en sí mismo, sino sobre todo la revelación que implica, revelación que precede y trasciende al símbolo mismo.

En conclusión, la analogía y la simbólica que el alejandrino utiliza se esfuerzan por *salvar* la historia; en primer lugar, porque confiere un valor teológico al tiempo histórico; después, porque el acontecimiento histórico, sin dejar de ser lo que es, se hace capaz de transmitir un mensaje que está por encima de la historia misma. En esta perspectiva, podemos hacer nuestras las palabras del cardenal J. Daniélou, cuando afirma que la simbólica cristiana «reposa en la simbólica natural, en las hierofanías cósmicas, y es por ello accesible a todo hombre. Pero queda además llena de toda una simbólica histórica, de todos los elementos que han ido haciendo suyos los símbolos a todo lo largo de la historia sagrada. Por este doble aspecto gozan los símbolos cristianos de una rique-

40. M. ELIADE (*Imágenes y símbolos*, Madrid 1986) ha puesto de relieve la perfecta sintonía que existe entre la simbología pagana, la judía y la cristiana. La interpretación tipológica es patrimonio de la doctrina común de la Iglesia; remonta a los tiempos apostólicos y constituye el fundamento de la interpretación patrística de la Escritura.

41. A este aspecto ya hemos hecho referencia anteriormente al hablar de la teoría clementina de los «tres testamentos» de Dios a la humanidad.

42. En la actualidad existen bastantes trabajos científicos que estudian la simbólica en el pensamiento del Alejandrino, al igual que en otros escritores de la antigüedad pagana y cristiana; cf. C. MONDÉSERT, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, en «Recherches de Science Religieuse» 26 (1936) 158-180; W. DEN BOER, *Die Allegorese in het Werk van Clement Alexandrinus*, Leiden 1940; H.J. HORN, *Zur Motivation der allegorischen Schriftexegese bei Clemens Alexandrinus*, en «Hermes» 97 (1969) 489-496; H.A. BLAIR, *Allegory, Typologie and Archetype*, en «Studia Patristica» VXII/1 (1982) 263-267; etc.

43. Piénsese, por ejemplo, en el acontecimiento de la Encarnación del Hijo de Dios, simbolizada en la larga vestidura del sumo sacerdote veterotestamentario (*Strom.*, V, 39, 2).

za realmente excepcional. Y por otra parte, a su nivel, aparece, mejor que en parte alguna, la articulación del conocimiento natural y del conocimiento sobrenatural de Dios»⁴⁴.

c) *La historia en la vía de la eminencia*

Anteriormente hemos afirmado que la idea de la analogía, y también la del símbolo, se encuentra muy unida a la noción de progreso o concatenación, que viene significada por el término ἀκολουθία en los escritos del Alejandrino. En efecto, una buena conclusión debe seguir un orden correcto a partir de unas premisas verdaderas. Las interpretaciones analógicas y simbólicas necesitan una concatenación interna que las hagan comprensibles y no de una forma aleatoria sino en paridad con el objeto o fenómeno significante y la realidad significada. Así, sería absurdo hablar de una concatenación razonable si no está en armonía con la física; por ello, dice nuestro autor, «la naturaleza nos facilita diversos incentivos para someter a examen todo lo que se nos dice; por tanto debemos encontrar también el camino para conseguir la verdad»⁴⁵. Se hace, pues, necesaria una cierta aprehensión de las criaturas o el estudio de la naturaleza y de la historia como primer eslabón de la cadena que supone la ἀκολουθία clementina. Así lo expresa literalmente el Alejandrino, al referirse a la finalidad de sus *Strómata*: «También ofrecerá las opiniones de las sectas»⁴⁶ más importantes; contradirá todo aquello que debe ser dispensado providencialmente según la contemplación epóptica y que se refiere a la gnosis, la cual progresará en nosotros conforme a la *gloriosa y santa regla de la tradición*, al comenzar por el origen del mundo, y expondrá primeramente aquellas ideas de la teoría físi-

44. J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, San Sebastián 1957, p. 191.

45. *Strom.*, VII, 91, 7.

46. El término αἵρεσις puede significar tanto la herejía religiosa como la escuela filosófica; cf. P. NAUTIN, *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie*, en «*Vigiliae Christianae*» 30 (1976) 268-302; G. MAY, *Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien*, en H.-D. BLUME-F. MANN (Hergs.), *Platonismus und Christentum*, Münster 1983, pp. 123-125; A. MÉHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, p. 149. Este último autor señala los posibles interrogantes de este pasaje clementino, sobre si se trata de un plan programático o no.

ca⁴⁷ que hay que presuponer necesariamente, y desechará las cosas que son un obstáculo a la concatenación de los pensamientos; y tendrá los oídos prestos para recibir la tradición gnóstica⁴⁸, a la manera que un labrador limpia de espinos y de toda clase de arbustos la tierra para plantar un viñedo».

Estas últimas palabras de nuestro autor evidencian la importancia de la historia en la mencionada concatenación interna de la verdad. En efecto, todo es signo, pero el signo manifiesta un triple acontecimiento: el presente de un hecho es esclarecido por su pasado y por su futuro⁴⁹. Únicamente la persona que conoce bien el origen y el fin de la historia es capaz de situar cada cosa y todos los acontecimientos en su verdadero lugar y asignarles su auténtica significación, pues posee «la verdad más exacta *desde el principio del mundo*⁵⁰, hasta el fin»⁵¹.

Este progresivo caminar en el orden interno de la verdad no solo implica la armonía con el objeto o fenómeno significativo sino que también exige una conformidad lógica en la manera de contemplar la realidad conforme a unos parámetros históricos determinados como son los que delimitan la *contemplación epóptica* y la *gloriosa y santa regla de la tradición*. Tenemos aquí otros dos acontecimientos históricos, con sus circunstancias características⁵², que ponen el debido marco a la hermenéutica clementina. De esta manera, el cristiano es capaz de seguir las huellas de la verdad me-

47. La «φυσικὴ θεωρία» se refiere al origen del mundo, ya que el hombre es un ser creado en el mundo (cf. *Strom.*, VI, 126, 3). En Clemente, la «phisiologia» es un tratado especial que abarca la revelación divina como Phisis, Ley natural, Orden y Ley de la Administración cósmica: S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, *Genesis y anagénnesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria 1990, 6-7. Pueden verse también los siguientes trabajos: C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944, pp. 204-205; J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, v. I, Tournai 1958, pp. 71-72. A. MÉHAT, *o.c.*, p. 149, traduce «contemplación física».

48. La «tradición gnóstica» tiene que estar de acuerdo con la «regla de fe», que sirve para distinguir la verdadera de la falsa gnosis: M. BERCIANO, *o.c.*, p. 275.

49. Cf. *Strom.*, II, 53, 1; 54, 2; VI, 121, 4.

50. *Eph.* 1, 4.

51. *Strom.*, VI, 78, 5.

52. Una vez más nos encontramos con la teoría de los diversos testamentos divinos para con la humanidad. La «contemplación epóptica» se refiere al estudio natural del cosmos, propio de la filosofía pagana; mientras que la «regla de la tradición» se relaciona con la doctrina propiamente cristiana.

dian­te la ayuda de las distintas ciencias humanas, pero nunca debe faltar el conocimiento y la práctica de la doctrina de Jesucristo⁵³.

Para Clemente, la presencia temporal de Cristo significa el centro de toda la historia, no en un sentido cronológico, sino porque ocupa el punto culminante de la realización del plan divino sobre el hombre. Antes de Cristo el hombre procuraba la realización de la semejanza con Dios, pero es en Cristo como se *realiza* esa identificación plena; después de Cristo, el hombre tendrá que imitar a Cristo si quiere alcanzar esa identificación. Y desde el punto de vista gnoseológico sucede otro tanto: antes de Cristo, la filosofía y el resto de las ciencias humanas tendían hacia la Verdad; después de Cristo, sólo es necesario custodiar el mensaje transmitido por Él, pues ya no existe otra revelación que le pueda superar. Cristo es el espejo en el que se encuentra la visión nueva y definitiva para interpretar toda la historia del mundo, incluida la filosofía de los griegos⁵⁴.

Finalmente, la importancia de la existencia de Cristo viene propuesta desde otra reflexión histórica: si la verdad nos viene mediante la enseñanza, se pregunta nuestro autor: ¿quién ha sido el primer maestro humano?⁵⁵. Él la extrae sobretudo de la revelación, que nos enseña que Dios es Padre, y que no se le conoce sino mediante el Hijo⁵⁶; por eso, concluye el Alejandrino, fuera de la revelación cristiana no existe verdadero conocimiento del auténtico Dios: «No hay más que un solo maestro, el Logos, el Hijo del Padre Altísimo y muy santo, el que enseña al hombre; para ser sabio hay que aprender de Cristo la verdad, de igual manera que se encuentra la filosofía griega mediante el estudio»⁵⁷.

53. Es esta una de las enseñanzas más reiterativas en los escritos de nuestro autor.

54. El Alejandrino, una vez más, se sirve de la comparación para hacer comprender estas verdades, y así afirma expresamente: «De ahí que también la filosofía griega se parezca a la mecha de una lámpara que los hombres encienden, *hurtando con arte la luz al sol*. Pero, una vez proclamado el Logos, esta santa luz todo lo ha iluminado. Así, el hurto es útil por la noche en las casas, pero durante el día es el fuego el que resplandece, y toda la noche es iluminada por ese mismo sol de luz inteligible» (*Strom.*, V, 29, 5-6).

55. Cf. *Strom.*, II, 14; VI, 57-58.

56. Cf. *Strom.*, V, 1, 3.

57. *Strom.*, V, 87, 1. Precisamente este es el argumento de la obra clementina titulada *El Pedagogo*. Cf. M. MERINO-E. REDONDO, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Madrid 1994, pp. 28-32.

3. CONCLUSIÓN

Hemos podido observar que Clemente de Alejandría es un autor cristiano que manifiesta su interés por la historia. Y ello desde la doble perspectiva que encierra el concepto *historia*. Con otras palabras, el Alejandrino se ocupa de la historicidad de lo real, y además se pregunta por sus posibilidades, e intenta descubrir la manera especial de ser y comportarse todo lo real. Por otra parte, indaga la contextura y condiciones del conocimiento propio de la historia. Nosotros hemos procurado demostrarlo desde una perspectiva muy particular como es el conocimiento que el ser humano puede tener acerca de Dios.

En el pensamiento del maestro de Alejandría no existe la posibilidad de conocer si no hay realidad, si no hay historia. Dios es la Realidad por excelencia y la Historia por antonomasia. Todas las demás realidades o historias tienen a Dios como centro y paradigma hermenéutico; es decir, la historia humana es incomprensible sin la historia divina. En la doctrina clementina, esta historia de Dios tiene su culmen en la Encarnación de Dios mismo, que así se convierte en el auténtico Pedagogo de la humanidad.

Lo mismo que Dios, al hacerse hombre, se hace perceptible para ser cognoscible, así también la realidad del cosmos y la historia del hombre, al ser cognoscible, sirven de propedéutica para el conocimiento humano de la Realidad divina, ya que los hechos históricos, tanto los divinos como los humanos, encierran una significación que trasciende a la misma ciencia histórica, pues se encuentran impregnados de una importancia pedagógica y teológica que el Alejandrino se esfuerza en valorar.